

L'analyse de Genèse I dans L'Étoile de la Rédemption

Marc de Launay

DANS ARCHIVES DE PHILOSOPHIE 2005/3 Tome 68 , PAGES 447 À 464

ÉDITIONS FACULTÉS LOYOLA PARIS

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.683.0447

Date de mise en ligne : 01/07/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2005-3-page-447?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Facultés Loyola Paris.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'analyse de Genèse I dans L'Étoile de la Rédemption

MARC DE LAUNAY

CNRS – Paris

Dans sa dernière conférence publique à Vienne, en 1916, Cohen affirmait : « Platon et les prophètes sont les deux plus importantes sources de la culture moderne ¹. » Platon, fondateur de l'idéalisme philosophique et de la science, et les prophètes, fondateurs d'un idéal social messianique et religieux. Les prophètes faisaient ainsi irruption dans l'histoire de la pensée philosophique, et Cohen fondait, pour l'essentiel, sur l'interprétation qu'il donnait d'Ezéchiel la nécessité d'avoir à dépasser l'éthique vers la religion. Cette conception a été exposée à travers l'enseignement que Cohen donna, à partir de 1912, dans le cadre de l'Institut supérieur d'études juives de Berlin, et que Rosenzweig a suivi dès 1913. Ni dans le cours de 1915 – *La Religion dans les limites du système philosophique* ² –, ni dans son dernier livre – *Religion de la raison...* ³, Cohen ne se risque à interpréter les premiers chapitres de la Genèse. Rosenzweig rapporte avoir entendu Cohen interpréter des Psaumes, s'être longuement étendu sur l'Alliance avec Noé (sans doute le passage de la Genèse qu'il privilégiait), mais jamais il ne fait état de ce que Cohen pouvait dire sur les premiers chapitres de la Genèse. Cohen entend éviter tout simplement le commentaire de ces sources bibliques qu'il considère comme encore trop entachées d'adhérences ou de survivances mythiques. Voilà pourquoi il privilégie sans cesse les textes du Deutéronome (ainsi que les parties prescriptives d'Exode, de Lévitique et de Nombres, ainsi que les prophètes), et voilà aussi pourquoi, mettant sur le même pied les sources bibliques et la tradition rabbinique voire philosophique, il se tient dispensé d'avoir à rendre compte dans leur détail des textes plus délicats à interpréter de la Genèse ou de l'Exode. Il est d'ailleurs très significatif que le terme de « miracle » n'apparaisse que deux fois dans *Religion de la Raison* : une première fois, à la fin du chapitre III consacré à la création, où le miracle est identifié à une « anomalie logique » destinée à être dépassée par la raison pour être installée dans la normalité de la pensée, et une

1. « L'idéal social de Platon et des prophètes » (trad. fr. M.-R. Hayoun, in *L'Éthique du judaïsme*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 237-259 (cf. *Jüdische Schriften*, I, p. 306-337).

2. Trad. fr. C. Prompsy et M. de Launay, Paris, Le Cerf, 1990.

3. Trad. fr. A. Lagny et M. de Launay, Paris, PUF, 1994.

seconde fois, à propos des prophètes pour souligner qu'ils ne faisaient aucun miracle ⁴. Il en va de même pour la notion de Révélation puisqu'elle est aux yeux de Cohen une sorte de « prolongement de la création dans la mesure où elle pose le problème de la création de l'homme comme être de raison ⁵ ». D'emblée, la Révélation est en quelque sorte dissoute d'une part, en amont, dans la création elle-même réduite à la logique de la corrélation entre être et devenir, Dieu et monde de l'homme, d'autre part, en aval, dans la création de la raison humaine, elle-même commandée par une cause finale : l'accomplissement de la moralité sur terre et dans l'histoire. Cohen va jusqu'à avouer, au début même du chapitre IV consacré à la Révélation, que ce chapitre ne précède le suivant consacré à la création de l'homme que dans la mesure où il faut d'abord dissiper l'apparence d'anomalie miraculeuse qui entache la problématique de la Révélation.

Il n'est donc pas étonnant, pour qui a présent à l'esprit la sorte d'insolence dont Rosenzweig a toujours fait preuve à l'égard des professeurs, que, nonobstant son admiration, son respect et son affection pour Cohen, il ait cherché à souligner ce qui l'en distinguait, en voulant affirmer une nette coupure avec l'idéalisme et plus généralement l'atmosphère intellectuelle du monde d'avant 1914. C'est ainsi qu'il achève son « Analyse grammaticale de Genèse I », à la fin de la première partie de *L'Étoile* (« Création »), par un paragraphe intitulé « La prédiction du miracle » ⁶. Rosenzweig entend ainsi aller plus loin que son aîné, et franchir un pas que ce dernier n'eût pas risqué, du moins dans ses écrits : du mystère, il fait un « miracle ». De la liberté humaine, dont l'examen, en terre kantienne, impliquait qu'on fit un usage transcendant et donc réprouvé de la raison, Rosenzweig écrit qu'elle est le « miracle » ⁷. C'est donc dans cette perspective que le texte de la Bible est convoqué non plus à titre de source, de texte lointain dont l'influence, même décisive, relèverait d'abord d'un jugement historien, mais de texte contemporain ; il n'est pas question non plus de reprendre une tradition rabbinique qui voulait que la Tora et le repentir eussent été créés avant même le monde ; non, pour Rosenzweig, la Tora doit être comprise au présent.

Il importe de rappeler que, ce faisant, il n'occupe pas une position singulière, mais se situe dans un courant qui entend réagir contre la puissante reviviscence de ce qu'on a appelé la critique biblique dont Simon, au XVIII^e siècle, et Astruc ⁸, au XVIII^e, ont sans doute été, après Spinoza, les initiateurs.

4. *Religion de la Raison*, op. cit., Chap. XIII, § 57.

5. *Ibid.*, Chap. IV.

6. On peut même rappeler que, dans *L'Étoile*, Rosenzweig utilise non sans malice, l'expression « religion de la raison » pour qualifier... l'islam (§ 102).

7. *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Le Seuil (trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel), 1982, p. 83 (rééd. 2003).

8. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles, 1753.

Mais l'historicisme du XIX^e siècle, couplé au positivisme des sciences auxiliaires de l'histoire, déclenche, surtout en Allemagne (malgré *La Vie de Jésus*, la France n'offre pas de véritable équivalent), un considérable travail de réinterprétation de la Bible qui s'accompagne de maintes recherches archéologiques, philologiques, comparatistes, destinées, comme on le sait, à la réduire à un document. Pour donner un exemple, entre 1850 et le début des années trente, on compte au moins une vingtaine de grands commentaires du seul texte de la Genèse, la plupart du temps, accompagnés d'une retranscription; et même si ce travail est, bien entendu, pour l'essentiel protestant, il a lieu également en milieu catholique et juif. Parmi les réactions que la critique biblique suscite, celle d'un rabbin de Dortmund, Benno Jacob, va revêtir une importance particulière. En 1913, il publie, dans une collection de nature vraiment didactique, une étude qui, sur la base du texte massorétique, fait litière de l'hypothèse critique découpant le texte biblique en différentes strates, chacune imputée à un auteur distinct (jahviste, élohiste, code sacerdotal...). L'ouvrage de B. Jacob, *Die Thora Moses*⁹, s'achève sur ce bilan: « Le Pentateuque est un ouvrage qui a une unité. Son rédacteur l'a écrit à une époque riche de traditions historiques, en s'appuyant sur un vaste matériel littéraire, pour une part transmis oralement, pour une autre déjà travaillé par l'écrit, et il a fondu ces traditions, en respectant les formes, dans une unité organique. L'élaboration des matériaux divers est le résultat d'un processus intensif, maîtrisé par la pensée de part en part [...] Ce n'est pas une plume unique, mais c'est un même esprit, à travers qui plusieurs auteurs ont écrit, qui en constitue l'unité [...] "Et Moïse a écrit" est la même abréviation populaire d'une plus longue série, tout comme, auparavant, l'énoncé "Dieu dit" ou "Dieu fit" qui laisse de côté toutes les instances intermédiaires pour désigner l'ultime et véritable auteur¹⁰. » Tout naturellement, Benno Jacob propose donc d'appeler R (pour Rédacteur) l'auteur du Pentateuque¹¹. On se souvient que c'est la solution à laquelle se rangèrent Buber et Rosenzweig dans leur propre traduction, bien que Buber se soit montré trop discret quant à ses sources (c'est également Jacob qui choisit de traduire le tétragramme par le pronom personnel)¹².

9. Publié à Francfort chez J. Kauffmann, dans la collection « Volksschriften über die jüdische Religion ». Sur Benno Jacob, cf. « Benno Jacob, a Militant Rabbi », in *Year Book VII*, Publications of the Leo Beck Institute, Londres, 1962. Wilhelm confirme l'influence de Jacob sur la traduction de la Bible par Rosenzweig et Buber. N. GLATZER, « The Frankfurt Lehrhaus », in *Year Book I*, 1956, p. 117, indique que Rosenzweig l'a invité à venir enseigner un temps au *Lehrhaus*.

10. *Ibid.*, p. 93 sq.

11. *Ibid.*, p. 87.

12. Cf. M. BUBER, *Sur une nouvelle transposition en allemand de l'Écriture*, Heidelberg, Lambert-Schneider, 1954. Dans sa lettre du 1er juillet 1932, Martin Buber (*Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, vol. II (1918-1938), Heidelberg, Lambert-Schneider, 1973, p. 442) écrit à

Le nom de Benno Jacob apparaît pour la première fois dans la correspondance de Rosenzweig le 18 octobre 1916: il est mentionné à l'occasion de l'assemblée générale de l'union des rabbins d'Allemagne qui s'est tenue en 1916. En tant que rabbin de Dortmund, il incarne aux yeux de Rosenzweig « le radicalisme sobre du moraliste véritable ». Cinq ans plus tard, le 22 mai 1921 et le 27 du même mois, Rosenzweig lui écrit pour le féliciter de son livre sur la critique des sources et l'exégèse: « Dans presque tout ce que vous écrivez, on sent battre le pouls de l'histoire juive des idées... ». Il lui avoue n'avoir rien appris de nouveau sur la réfutation de l'analyse critique qu'il n'ait déjà su de sa fréquentation de son ami Eduard Strauss (dont il rappelle qu'il avait, à propos de la critique biblique, rendu un verdict définitif – *nebbich* [la pauvre])¹³. Dans la seconde lettre, Rosenzweig prend connaissance du premier manuscrit de ce qui deviendra le commentaire de la Genèse, dont il se dit « vraiment enthousiasmé », et l'encourage à donner à ce manuscrit la forme d'un vrai livre tout en lui prodiguant maints conseils sur la présentation des remarques et des commentaires, le découpage du texte de la Tora. Pour finir, Rosenzweig fait cet aveu: « Je suis déjà votre « compagnon et collaborateur », même si c'est autrement que vous l'imaginez. Vous le constaterez si mon œuvre principale [*L'Étoile*] vous passe un jour entre les mains (pour le cas où cela arriverait, je vous conseille de commencer par la partie médiane). La Bible y est justement présente sur un mode *différent* de celui propre à tous les autres livres. On ne peut connaître tous ces autres livres qu'en les lisant. Ce qui se trouve dans la Bible, on peut l'apprendre de deux manières: 1) en écoutant ce qu'elle dit; 2) en guettant les pulsations du cœur humain (l'"induction" est à la fois l'une et l'autre). La Bible et le cœur disent la même chose. C'est pourquoi (et c'est seulement pourquoi) la Bible est "Révélation". »

Le 3 juin 1921, Rosenzweig écrit à sa mère: « Une grande surprise... Jacob de Dortmund... s'est révélé de pied en cap comme le meilleur analyste biblique qu'il m'ait jusqu'à présent été donné de rencontrer, à part

Scholem: « Vous avez raison: le *ehje* [Ex. 3, 14] doit être plus profondément analysé. Je ne voulais pas alourdir davantage le contexte; quant à l'essentiel, j'ai cru pouvoir me contenter de renvoyer à Rosenzweig [dans « L'Éternel » (« Der Ewige », in *Zweistromland*, p. 806: B. Jacob est vanté pour l'objectivité et l'ampleur de vue dont il a fait preuve dans son article « Mose am Dornbusch », in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1922)] qui est à l'origine de la chose et de l'interprétation à mon sens plus décisive (*asher* = en tant que celui qui; Benno Jacob avait découvert le trésor sans l'exhumer). » Jacob avait salué la traduction de l'Exode dans une lettre adressée à Buber le 28 septembre 1926: « Le jugement que j'avais porté sur le premier livre n'est que confirmé par ce second. C'est une réalisation qui fait date et qui, à bon droit, *mutatis temporibus*, peut se ranger aux côtés de la traduction de Luther [...] Surtout, vous avez su parvenir [...] à restituer la *langue originelle* [...] c'est aussi une performance exégétique que le connaisseur saura apprécier. » (*Briefwechsel*..., *op. cit.*, p. 269).

13. Cf., également, « La Critique biblique » (1921), in *L'Écriture, le verbe et autres essais*, Paris, PUF, 1998.

Eduard Strauss, bien entendu. J'ai aussitôt relu son petit livre sur la Tora [*Die Thora Moses* de 1913], dont j'avais gardé bon souvenir pour l'avoir lu durant la guerre [donc avant d'avoir rencontré Eduard Strauss, en septembre 1919]. Ce qui est nouveau, c'est un texte de 1916 sur la critique biblique et l'exégèse, et un manuscrit sur Exode III et VI. Il fait, sous la forme de l'exégèse (strictement savante) la même chose que ce que j'ai fait sur le plan philosophique dans *L'Étoile* (deuxième partie). [...] Je vais le pousser à écrire un commentaire complet de la Tora; ce sera un événement. Il sait tout et l'exprime simplement. Il est vraiment en plein dans la Bible. Cette coïncidence entre Strauss, lui et moi est une véritable confirmation. L'intuitif, le philologue et le penseur, et tous les trois voient la même chose ¹⁴. »

Comme on l'a dit, considérer le texte biblique non plus comme une source documentaire parmi d'autres, mais comme un texte faisant autorité au présent, n'est pas le fait d'un courant juif actif auquel Cohen a donné une impulsion décisive et que Rosenzweig intensifia. Car, à la même époque où ce dernier rédige *L'Étoile*..., Karl Barth écrit son monumental commentaire sur l'Épître aux Romains dont la première édition paraît en 1918. On peut lire, dans la préface, cette prise de position sans ambiguïté: « La méthode historico-critique en science biblique a sa légitimité: elle vise à la préparation de l'intelligence du texte et cette préparation n'est jamais superflue. Mais si j'avais à choisir entre elle et l'ancienne théorie de l'inspiration, j'adopterais la seconde résolument: elle jouit d'une légitimité plus grande, plus profonde, plus *décisive* parce qu'elle renvoie au travail même de la compréhension sans lequel toute préparation est sans valeur. Je suis heureux de n'avoir pas à choisir. Toute mon attention s'est attachée à pénétrer, à travers la dimension historique, l'esprit de la Bible qui est l'esprit éternel. Ce qui, un jour, fut pris au sérieux l'est encore aujourd'hui; et ce qui, aujourd'hui, est pris au sérieux n'est pas simple contingence ou caprice, mais est lié de manière directe à ce qui autrefois fut pris au sérieux ¹⁵. » Dans les manuscrits préparatoires à cette courte préface, on trouve cette même idée plus explicitement formulée et directement étayée par un renvoi à la critique nietzschéenne, dans la *Deuxième Considération inactuelle*, de l'histoire anti-

14. Dans sa lettre de fin février 1922 à Benno Jacob, Rosenzweig n'hésite pas à le qualifier de « nouveau Rachi » (de même, dans « Sprachdenken im Übersetzen », éd. Kluwer, vol. 4/2, p. 93 sq., B. Jacob est cité sur un même pied que Rachi (à propos de leur interprétation de *ruah ha-godesh* = l'esprit saint); par ailleurs, quatre lettres de Rosenzweig à B. Jacob furent publiées dans la revue de Buber, *Der Jude*, en février 1928, sous le titre « Lettres d'un non-sioniste à un anti-sioniste ». Scholem lui-même, au début de son ouvrage sur *La Mystique juive* (trad. fr. M. R. Hayoun, Paris, Le Cerf, 1985, p. 37) parle de Jacob en le disant être « un important exégète de la Bible hébraïque », et l'oppose à Gunkel (dont la troisième édition de la Genèse paraît en 1917), tenant de la critique biblique.

15. Karl BARTH, *Der Römerbrief*, in *Gesamtausgabe*, vol. II: Akademische Werke, (H. Schmidt éd.), Zurich, 1973, p. 3.

quaire : « Ce qui un jour a été vrai le sera toujours, et, inversement, les questions qui nous occupent actuellement, s'il s'agit de problèmes sérieux, sont les mêmes que celles auxquelles les hommes sérieux de tous les temps se sont confrontés ¹⁶. »

À cet égard, l'Allemagne de 1914-1918 est bien le pays à propos duquel Thomas Mann formule, en 1916, ce diagnostic : « L'âme de l'Allemagne « porte » les antagonismes spirituels de l'Europe, elle les porte « comme une mère ses enfants », et ils s'y affrontent [...] Être le champ de bataille spirituel des antagonismes européens, voilà qui est allemand ¹⁷. » Rien ne paraît, en effet, plus étrange que de voir le texte de la Bible convoqué au sein d'une controverse philosophique, dont l'enjeu est une nouvelle conception du temps et de l'histoire, mais qui s'exprime d'abord à travers l'exigence d'une conception neuve de l'expérience, de l'expérience vécue, et sous la forme d'une théorie du langage. En 1916, encore, Benjamin convoque Genèse I, II et III, dans son essai *Sur le langage en général et le langage humain en particulier* ¹⁸, pour y exposer sa conception du langage comme nom ¹⁹. Benjamin avoue sans difficulté la proximité de sa réflexion avec celle des ordres de l'être propre à la scolastique ²⁰, et la justifie en mettant la notion de Révélation au centre de ses préoccupations : « [...] c'est précisément ce que signifie le concept de Révélation lorsqu'il tient le caractère intangible du verbe pour l'unique et suffisante condition et caractéristique de la nature divine de l'essence spirituelle qui s'exprime en lui. Le plus haut domaine spirituel de la religion est (dans le concept de révélation) en même temps le seul domaine qui ignore l'inexprimable. Car il est interpellé dans le nom et s'exprime comme Révélation ²¹. » Benjamin se justifie de convoquer le texte biblique en refusant à la fois de vouloir faire de l'exégèse et de la considérer comme vérité révélée, mais il affirme que « se considérant elle-même comme une révélation, la Bible doit nécessairement développer les faits linguistiques fondamentaux ²² », et il déclare qu'il partage avec la Bible un présupposé

16. *Ibid.*, p. 587.

17. *Considérations d'un apolitique*, (1918), Paris, Grasset, 2000 (trad. fr. J. Naujac et L. Servicen), p. 54.

18. In *Œuvres I*, Paris, Gallimard (éd. R. Rochlitz), 2000, p. 142 sq.

19. Cf. la lettre de Scholem de fin 1926, dédiée à Rosenzweig, et intitulée « À propos de notre langue, une confession », publiée pour la première fois en français par Stéphane Mosès dans son ouvrage *L'Ange de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 239 sq. : « C'est dans le nom qu'est enfouie la puissance du langage, c'est en lui qu'est scellé l'abîme qu'il renferme. »

20. Benjamin réaffirmera sa filiation à la scolastique dans sa préface à sa thèse, *L'Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion (trad. fr. S. Muller), 1985, p. 24 et, surtout, p. 37 où Benjamin reprend à son compte cette déclaration de Burdach : « Notre démarche est celle de ces scolastiques du Moyen Âge que l'on a appelés les « réalistes », et qui affirment la réalité des concepts généraux, des universaux. »

21. *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 151.

22. *Ibid.*, p. 152.

essentiel: le langage est « une réalité dernière, inexplicable, mystique, qui ne peut être observée que dans son développement ²³ ». Comme le fera Rosenzweig, Benjamin interprète Genèse I, 10 (« Et Il vit que c'était bon » ²⁴); et il souligne qu'à travers cette formule est exprimée l'identité entre connaissance et nom qui ne se rencontre qu'en Dieu. Dieu, en nommant les choses, les rend connaissables; inversement, c'est en cherchant à les connaître que l'homme leur donne un nom. C'est parce que Dieu a créé l'homme à son image que le langage est « l'essence spirituelle de l'homme », bien que le langage humain ne soit que le « reflet du verbe dans le nom », si bien que le nom propre est le point « où le langage humain participe le plus intimement à l'infini du verbe pur ²⁵ ». Benjamin interprète alors Genèse II, 20, le passage où Adam entreprend de nommer les animaux, puis Genèse II, 23 (la nomination de la femme) pour justifier l'importance du nom propre dans le langage humain, le nom propre se situant à la limite où confine langage fini (humain, mais adamique et paradisiaque) et langage infini (divin et créateur). Stéphane Mosès, dans son étude sur Benjamin ²⁶, résume parfaitement ces deux premières étapes: en Genèse I, la dualité du mot et de la chose n'existe pas encore, « le langage y est créateur de réalité »; dans le langage adamique, le mot coïncide parfaitement avec la chose qu'il désigne; puis le langage se dégrade irrémédiablement, en raison du péché, en un instrument de la connaissance: « Ce mot qui juge chasse les premiers hommes du paradis ²⁷. » Benjamin voit dans le geste d'Ève une triple signification: le langage devient un instrument (il apparaît comme un système de signes); à l'immédiateté du nom se substitue désormais le détour du jugement; enfin, ce détour propre à la connaissance, désormais médiate, est responsable de l'abstraction, c'est-à-dire d'une coupure radicale d'avec la chose: « Dans le péché originel, là où fut lésée l'éternelle pureté du nom, s'éleva la plus rigoureuse pureté du mot qui juge, du jugement ²⁸. »

Même si Benjamin a bien précisé qu'il ne se livrait pas à de l'exégèse, il va de soi que son interprétation générale des trois premiers chapitres de la Genèse présuppose une certaine lecture du texte. Or il est frappant que le passage de Genèse II où Adam nomme les animaux est entièrement isolé de son contexte ²⁹. En effet, cette action d'Adam a lieu juste après que Dieu a

23. *Ibid.*

24. Je reprends les termes de la traduction que donne Benjamin.

25. *Ibid.*, p. 154 sq.

26. *L'Ange de l'histoire, op. cit.*, p. 103.

27. *Œuvres I, op. cit.*, p. 160.

28. *Ibid.*

29. Dans *L'Étoile...*, p. 222, Rosenzweig explique qu'Adam nomme « pour exprimer son exigence de noms ». S'il a été créé muet, comme l'affirme l'analyse grammaticale de Genèse I, on ne voit pas d'où lui viendrait cette exigence sinon d'un processus émanatif à partir du Nom divin.

formé, au verset 18, le projet de lui donner une « aide » qui soit en quelque sorte sa « contrepartie », un être vivant qui soit son exact correspondant. Ce projet peut sembler étrange après Genèse I, 27 puisque l'adam est créé homme et femme. Il faut donc comprendre Genèse II comme une explicitation de ce que doit être cette dualité initiale. La nomination des animaux a pour fonction de faire apparaître clairement un manque, un défaut, lié à la solitude supposée d'Adam; au verset 19, Dieu forme les animaux vivants – on peut ainsi constater qu'il s'agit d'une reprise dans une intention particulière de ce qui s'est déjà passé en Genèse I, 25 – pour observer comment Adam les nommera (« et la manière dont l'homme nommera tout ce qui est vivant, que ce soit son nom »). Il s'agit donc bien du langage humain, cautionné par Dieu, et le verset reconnaît implicitement qu'aucun nom ne pré-existe à cet acte qui est du ressort exclusif de l'adam, de même qu'on peut y lire que la pensée et le jugement précèdent bien l'acte de dénomination, que la pensée est donc pour une part indépendante du langage où elle s'exprime. Or cet acte de nomination des animaux échoue lorsqu'il s'agit de l'homme, et il est interrompu par le début du verset 21 où Adam est plongé dans une sorte de torpeur. Adam, seul, ne peut nommer tout ce qui est vivant parce que cette dénomination n'est pas encore un vrai langage, elle ne serait tout au plus qu'un lexique³⁰. Un catalogue de noms ne fait pas un langage, et la condition du langage n'est pas un ordre antérieur et supérieur, celui du langage divin, mais l'existence d'un autrui, d'un interlocuteur. Un nom propre, *Isha* pour celle qui sera Ève, n'est possible qu'à la condition que le rapport entre les deux composantes de la dualité humaine initiale soit correctement établi. Or quelle est cette condition? Il faut qu'Adam soit plongé dans la torpeur afin qu'il n'assiste pas à la formation de son interlocuteur, que cet autrui lui soit à jamais, au moins pour une part, énigmatique, et que le régime même du rapport entre les deux interlocuteurs ne soit pas essentiellement leur différence sexuelle, mais bien le langage. Le premier acte de ce langage n'est pas la dénomination des animaux, qui est restée en plan, mais l'attribution de noms propres: le nom propre n'est pas alors le reflet pâli du verbe créateur, mais l'objectivation inévitable de soi dans le cadre d'une relation de réciprocité médiatisée par le langage, c'est-à-dire par l'instrument qui permet une distance nécessaire par rapport à ce qu'il désigne, nécessaire comme l'est la torpeur d'Adam. Cette torpeur indique une limite: pas plus qu'on ne peut être contemporain de la création du monde, on ne peut l'être d'autrui. S'il est une constante dans l'esprit des trois premiers chapitres de la Genèse, c'est l'idée de séparation associée à l'acte de création et accompagnée d'une différenciation progressive. Que l'être humain soit séparé non selon son espèce, mais en fonction, et d'une diffé-

30. Cf. MAÏMONIDE, *Le Guide des perplexes*, Deuxième partie, § 30 *in fine*.

rence naturelle et d'une différence intellectuelle, et que cette différence soit elle-même objectivable par une médiation elle-même naturelle (phonique, sémiotique) et intellectuelle (sémantique), voilà qui ne heurte pas la différenciation croissante que suggère le texte biblique et en fonction de laquelle il s'organise dans sa structure même pour nous la rendre perceptible.

En quoi consiste le péché qui chasse l'homme du paradis? Ève semble condamnée à devoir porter presque seule cette effroyable responsabilité. Elle se laisse séduire par le serpent et transgresse un commandement divin. Mais la passivité d'Adam n'est-elle pas également coupable? Ne l'est-elle pas surtout, et c'est tout à fait remarquable, parce qu'aucune parole n'est échangée entre eux, qu'aucun recours au langage n'a lieu alors qu'il est bien le médium nécessaire de leur action? Que produit l'absence de parole? Le règne exclusif de la représentation: « [...] la femme *vit* que le fruit était bon à manger », dit Genèse III, 6. Ce n'est pas le jugement qui est en cause ici, mais bien la confusion du jugement avec la représentation, donc l'évacuation de la médiation discursive; de plus, ce n'est pas la connaissance qui est identifiée avec le péché, mais le fait que cette connaissance du bien et du mal puisse être « mangée », c'est-à-dire le fait qu'on veuille se l'approprier sur le mode de l'immédiateté en la faisant sienne, et c'est bien ce qui était explicitement interdit — alors que la discursivité implique le partage et la distance, tout comme le bien et le mal n'ont de sens que dans l'espace de la vie pratique (ce n'est pas un hasard si Benjamin fustige l'ordre juridique en dénonçant ce qu'il appelle son « origine mythique »³¹). La connaissance n'est pas la représentation, pas plus qu'elle ne se laisse approprier ou instrumentaliser; le jugement n'est pas le signe de la faute, tout au plus est-il celui d'une finitude. La frustration qu'elle engendre est une autre affaire, comme la nostalgie, qui peut trouver muettement à s'y nourrir, d'une unité originelle que le texte biblique n'autorise en tout cas pas à reconstruire.

Dans la préface à son livre sur le drame baroque, Benjamin développait une théorie des « idées » qui n'avait que peu de rapport avec Platon, mais se fondait sur la contemplation — soucieuse d'échapper à la discursivité cognitive — des constellations, c'est-à-dire des agencements éternels d'idées: « Les idées sont aux choses ce que les constellations sont aux planètes³². » Cette métaphore astrale est également présente dans son essai sur *Les Affinités électives* de Goethe, mais exprime alors plus nettement la conception messianique du temps qui sous-tend le travail benjaminien sur le langage: « Le symbole de l'étoile filante qui passe au-dessus de la tête des amants

31. *Œuvres I, op. cit.*, p. 161: « Si l'arbre de la connaissance s'est dressé dans le jardin de Dieu, ce ne fut point en raison des lumières qu'il aurait pu fournir sur le bien et le mal, mais comme emblème de la sentence portée sur celui qui interroge. Cette immense ironie est la marque qui révèle l'origine mythique du droit. »

32. *L'Origine du drame baroque allemand, op. cit.*, p. 31.

exprime, mieux que tout, le mystère qui habite cette œuvre. [...] Ce mystère promet bien plus qu'une réconciliation, il promet la Rédemption³³. »

Voilà qui fait directement écho au paragraphe de *L'Étoile* qui précède immédiatement « L'Analyse grammaticale de Genèse I », et qui s'intitule « La Parole de Dieu » : « Le langage n'est pas un contenu propre qui devrait se développer d'après une systématique interne, mais la description du parcours qu'effectuera le jour universel de notre astre le long de la voûte céleste du temps universel [...] Les voies de Dieu et les voies de l'homme divergent, mais la parole de Dieu et la parole de l'homme sont identiques. »

Le tournant des années de guerre, chez Benjamin comme chez Rosenzweig, s'effectue contre la pensée appelée « idéaliste » et pour la raison principale que « le monde idéaliste n'est pas créé par la parole, mais par la pensée »³⁴. Le nom, cœur de cette conception du langage, est antérieur à tout usage dont il pourra par la suite faire l'objet, et il existe donc une particularité du mot avant tout emploi, particularité qui, elle, au contraire des différents usages dans l'histoire des langues, a un caractère permanent³⁵. Ces mots-origines, qui sont supposés être ceux de « la parole d'avant la parole » sont « les promesses du mot-origine », et ces promesses ouvrent un horizon d'attente, celui qui rédimera le langage de ses usages dévoyés : « La langue ne s'éveille que dans la Révélation à sa véritable vie³⁶. » On comprend que Rosenzweig en appelle à un nouveau philosophe, comme à un nouveau théologien ; le nouveau philosophe, le seul possible, est « l'homme qui accueille la Révélation », tandis que le théologien devra faire de la philosophie, de sorte que théologie et philosophie se complètent pour faire surgir, ensemble, « un nouveau type de philosophie ou de théologie, situé entre théologie et philosophie³⁷. » Ainsi la création s'impose-t-elle à la place du concept de vérité (cf. le § 312 de *L'Étoile*... qui vient conclure l'Introduction au troisième livre), et la philosophie a pour vocation de fournir à la théologie les conditions *a priori* sur lesquelles reposera désormais son contenu ; or ce contenu n'est plus une idée, mais une expérience, une expérience comprise autrement que ne le faisait jusqu'alors l'« idéalisme », une expérience vécue, et, plus profondément, une expérience religieuse³⁸.

33. *Œuvres I*, op. cit., p. 394 sq.

34. *L'Étoile*..., op. cit., p. 170.

35. *Ibid.*, p. 81.

36. *Ibid.*, p. 133 sq.

37. *Ibid.*, p. 129.

38. C'est très exactement ce que réclamait Benjamin, en novembre 1917, dans son texte « Sur le programme de la philosophie qui vient » : « Un concept de connaissance acquis par une réflexion sur l'essence linguistique de celle-ci forgera corrélativement un concept d'expérience qui englobera aussi des domaines que Kant n'a pas vraiment réussi à intégrer dans un ordre systématique. Parmi ces domaines, le plus élevé est celui de la religion. Ainsi l'exigence que nous adressons à la philosophie qui vient peut se résumer dans la formule suivante [...] une telle

Qu'est-ce qu'une analyse grammaticale d'un texte sur la base d'une telle conception du langage? La grammaire n'est pas simplement l'ordonnement d'une langue vivante, c'est une symbolique qui « explicite le contenu du concept de Création », lui-même placé dans « le contexte plus large du concept de Révélation ³⁹ ». Rosenzweig fait donc intervenir l'analyse de Genèse I au sein d'un parcours dont le terme est déjà acquis, à la fois en amont puisque « la lumière de Dieu est l'âme de l'homme ⁴⁰ », et en aval, en quelque sorte, puisqu'il faut que « le monde devienne totalement vivant ⁴¹ », déterminé qu'il est, dès le début à l'être. La Rédemption, « propagation de la Révélation dans le monde, consistera donc à attribuer à toute chose son nom propre ⁴² ». La première conséquence de cette perspective de lecture est que le texte de Genèse I est d'emblée perçu à travers un filtre allégorique; plus précisément, le dépassement de l'opposition entre littéralisme et allégorisme s'effectue du côté d'une symbolique gagée sur un acte de foi, et non sur le versant de l'herméneutique. Car seul un acte de foi permet le renversement méthodologique qui donne à l'analyse grammaticale d'un texte l'assurance de se dérouler sur un fondement promis par un mot-origine, par le Nom « qui n'est pas bruit et fumée [...] mais verbe et feu. C'est le Nom qu'il s'agit d'invoquer, c'est lui qu'il faut confesser: Je crois en lui ⁴³. » Un an avant sa mort, dans une lettre à R. Koch du 2 septembre 1928, Rosenzweig jette un regard rétrospectif sur son propre cheminement spirituel: « Au cours de la crise dont je suis sorti pour devenir philosophe, ce qui a été décisif ce fut la première phrase de la Bible – non pas parce qu'elle m'eût été d'un quelconque secours, mais pour la raison contraire: en me faisant face avec une irréfutable évidence, elle rendit la crise inévitable. La pensée vient après coup. Et c'est bien après coup qu'elle doit intervenir. »

L'analyse grammaticale de Genèse I, au paragraphe 139 de *L'Étoile...*, et qui vient conclure le premier livre, débute par... une erreur de lecture: Rosenzweig examine en premier lieu une proposition dont il dit qu'elle revient six fois et qu'elle est constituée d'un seul mot, « bon! » qui vient conclure chaque jour de la création, car « il n'est rien d'autre que le silencieux mot-origine de leur commencement ⁴⁴ ». Trois corrections s'imposent *materialiter*: cette proposition revient non pas six fois, mais sept (une fois au premier jour, deux fois au troisième jour, une fois au quatrième et au cinquième, deux fois au sixième; donc trois fois dans la première moitié de la

philosophie devrait elle-même être définie dans sa partie générale comme théologie... », in *Œuvres I*, p. 193 sq.

39. *L'Étoile...*, op. cit., p. 168.

40. *L'Étoile...*, op. cit., p. 135.

41. *L'Étoile...*, op. cit., p. 263.

42. Cf. S. Mosès, *Système et Révélation*, Paris, Bayard, 2003 (nouvelle édition), p. 126.

43. *L'Étoile...*, op. cit., p. 222.

44. *L'Étoile...*, op. cit., p. 182.

création, et quatre dans le seconde moitié); de plus, elle ne vient pas conclure l'œuvre de chaque jour, puisqu'elle n'apparaît pas à la fin du deuxième jour; enfin, elle n'a pas dans chaque cas la même forme puisque la première et la dernière fois, elle n'est pas une simple exclamation précédée de deux points. En effet, au premier jour, après la création de la lumière, il est écrit *wayyare' elohîm et-ha'ôr kî tôv* (« et dieu vit cette lumière, qu'elle était bonne »), et, au sixième jour, *wehinnê tôv me'od* (« et c'était très bon »). Curieusement, l'erreur de Rosenzweig à propos du deuxième jour correspond à la manière dont la Septante a corrigé l'original en rajoutant l'appréciation « bon ! » à la fin du verset relatant l'œuvre du deuxième jour. Il n'est pas étonnant que des traducteurs travaillant dans une atmosphère profondément grecque aient jugé impossible de refuser une qualification positive aux cieux, mais ce que suggère la Bible hébraïque, c'est précisément que les cieux ne sont pas bons⁴⁵, pas plus que les ténèbres, pas davantage l'homme.

Au premier jour, la lumière est dite bonne par opposition aux ténèbres; au deuxième jour, les cieux ne sont pas dits bons; au sixième jour, après avoir créé les animaux terrestres, Dieu les dit bons, mais l'homme créé juste après, le même jour, n'est pas dit bon, tandis que l'ensemble de la création, au terme de ce sixième jour est dite très bonne. Dans la mesure où certaines des choses ou des êtres créés échappent à ce que Rosenzweig appelle le « oui divin », il est impossible de voir dans cette proposition « bon » le mot-origine « approuvant l'œuvre quotidienne » de Dieu, le mot-origine de la création dans son ensemble. Toutes les œuvres n'ont donc pas le même statut. S'agit-il d'une négligence du texte? Dans son grand commentaire de la Genèse⁴⁶, Umberto Cassuto prend soin dès le début d'attirer l'attention du lecteur sur le soin méticuleux avec lequel ce premier chapitre est agencé: prenant appui sur le fait reconnu que, dans l'Antiquité chaldéenne et babylonienne, le chiffre sept est considéré comme symbole de la perfection, Cassuto fait apparaître un attachement maniaque au chiffre sept et à ses multiples. La création a lieu en sept jours; l'appréciation « c'est bon » revient à sept reprises; le premier verset compte sept mots, le deuxième quatorze, le dernier verset de Genèse I, sur le septième jour, est constitué de trois phrases de sept mots; le nom de Dieu revient à trente-cinq reprises, etc. Cassuto, qui n'est pas soupçonné de cultiver le moindre penchant pour la numérogologie, cherche à montrer par ce détail qu'on ne doit pas voir un hasard dans ces combinaisons; pas plus qu'on ne peut se contenter d'identifier des sources stylistiques hétérogènes (comme les vers du verset 27) sans chercher à savoir comment elles s'intègrent dans l'ensemble du chapitre. D'autre part, suivre le

45. Cf. Deutéronome IV, 15-19.

46. *A Commentary on the Book of Genesis, Part I, From Adam to Noah, Jérusalem, Magnès Press, 1961* (cf. également *La Questione della Genesi*, Florence, 1934).

texte à la lettre fait apparaître à l'évidence d'autres orientations que celles mises en valeur par Rosenzweig. Les ténèbres, le ciel et l'homme ne sont pas dits bons : parce que la lumière, créée avant les astres, c'est-à-dire quelque chose comme l'éclair, est principe initial de différenciation ; parce que la terre est préférée au ciel qu'on ne doit pas idolâtrer, parce que l'homme, dernière étape de la création, est ce qui est éminemment différencié, c'est-à-dire la créature qui, à la différence des choses créées aux deuxième et troisième jours (ciel, terre, mers, végétaux), n'est pas attachée à un lieu qui la rendrait immobile, et, à la différence des choses créées aux quatrième et cinquième jours, ne voit pas son mouvement fixé par un cours (les astres) ou par des conditions prédéterminées (les animaux). L'homme est la créature la plus libre de se mouvoir au point que ses mouvements ne sont pas seulement géographiques mais peuvent l'entraîner à dévier. Que les végétaux soient créés au troisième jour, *avant* le soleil dont pourtant leur croissance dépend, offre une sorte d'anomalie qui révèle que le texte n'est pas à comprendre comme un récit cosmologique. La terre, encore une fois, a préséance sur les astres, car c'est uniquement dans le cadre de la vie terrestre qu'une loi peut être accomplie ; mais, surtout, l'ordre auquel obéit l'action créatrice n'est pas dicté par l'évidence cosmique : ce que le texte suggère alors, c'est que cette création obéit au principe d'une différenciation croissant en fonction de la mobilité concrète, puis finalement abstraite. Au premier et au deuxième jour, comme au quatrième et au cinquième, une seule chose est créée ; aux troisième et sixième jours, deux ordres de choses : dans les deux parties s'observe une progression, comme Cassuto l'a le premier explicitement remarqué, et comme Leo Strauss qui s'en inspire directement l'a écrit : progression qui va « [...] du principe de la séparation, la lumière, à quelque chose qui sépare, le ciel ; à des choses qui sont productrices de choses séparées, les arbres, par exemple ⁴⁷. » Le principe de la première moitié de la création est la séparation pure et simple, celui de la seconde, la séparation comprise à un niveau supérieur, celui du mouvement.

Le premier verset, qui rapporte la création des cieux et de la terre, ne dit pas que cette création a lieu à partir de la parole, pas plus d'ailleurs que la création de l'homme ne résulte d'une parole divine. L'attribution de noms au jour, à la nuit, aux cieux, à la terre et aux mers a lieu *après* leur création, c'est-à-dire que la parole créatrice divine est distinguée de l'action de nomination. Dieu ne s'adresse à ce qu'il crée que si ses créatures peuvent l'entendre – les animaux et l'homme (et, précision supplémentaire, il s'adresse deux fois directement à l'homme – versets 28-29 –, une fois directement aux animaux – verset 22 – et une fois indirectement – verset 30) ; en outre, la ca-

47. Cf. U. CASSUTO, *A Commentary...*, *op. cit.*, p. 42, et L. STRAUSS, « Sur l'interprétation de la Genèse », in *Pourquoi nous restons juifs*, Paris, La Table ronde, 2001 (trad. fr. O. Sedeyn), p. 185.

ractéristique de toutes les « paroles » divines, créatrices ou adressées à ses créatures est la prescription sous la forme de l'ordre ou de l'injonction prescriptive. L'action créatrice est indiquée au premier verset par le verbe *bara* qu'on ne retrouve utilisé que dans la deuxième partie de la création (aux cinquième et sixième jours), où il est employé pour décrire la création des animaux terrestres et de l'homme. Or certaines choses sont non pas « créées », mais « faites » (par exemple la séparation entre les eaux, les astres), et, chose remarquable, au premier jour, la lumière n'est ni explicitement créée ni faite, tandis qu'au sixième jour l'homme est à la fois fait et créé. La parole du premier jour qui permet au principe même de séparation, la lumière, d'apparaître, ne s'accompagne pas du verbe qui connote l'action créatrice. Celle-ci a déjà eu lieu au premier verset, le deuxième explicitant cette action comme acte de séparation. En effet, d'emblée ce qui est créé est double – la terre et les cieux –, et l'action créatrice est initialement marquée d'un double *bet* – *berêshît barâ*... – qui annonce la dualité et dissuade en même temps qu'on ait la tentation de remonter au commencement même : l'*aleph* reste inaccessible parce que personne n'aura été contemporain de l'origine de la création.

Rosenzweig souligne bien que la création n'est ni génération ni émanation, car il tient à introduire la discontinuité comme mode fondateur de la temporalité ; or la discontinuité radicale n'est qu'une conjecture sur l'*aleph* antérieur à la création, elle est peut-être le temps divin, mais c'est précisément ce temps-là qui nous est inaccessible. Notre temporalité est celle qui est inaugurée par le septième jour, et cette temporalité est celle, naturelle, des engendremens, donc du recommencement perpétuel et de l'histoire (« Croissez et multipliez ! »). Car si le passé de l'action créatrice précède le passé du récit de la création et le passé des créatures vouées au devenir, rien ne nous autorise à en dire quelque chose : ce passé initial n'est tout simplement pas de notre ressort, et le moins qu'on puisse dire, c'est que la Bible n'encourage nullement la réflexion sur ce passé-là. Qu'il y ait eu ou non discontinuité temporelle, voilà qui n'est pas à la portée de notre réflexion. Pas plus qu'Adam n'assistera à la naissance d'Ève, nous ne pouvons nous risquer, quant à la temporalité divine, qu'à des conjectures d'ordre transcendant. Certes, l'hypothèse de la création *ex nihilo* permet de s'opposer à celle de l'éternité du monde, mais ce genre de discussion n'est en rien biblique. Le temps qui est le nôtre est celui où la discontinuité n'est pas à notre portée. Ce qu'indique en revanche Genèse I, c'est la présence du temps sur l'espace, celle du mouvement sur l'immobilité ou la fixité, et cela ressort moins d'une analyse grammaticale que d'une analyse de la forme et de la disposition du texte.

Poursuivant son analyse grammaticale, Rosenzweig commet encore deux petites erreurs dans sa lecture : les articles définis du premier verset *et hashamayim we-et ha-'ares* sont pour lui la manière dont l'objectivité des cho-

ses reçoit sa forme spatiale; mais il oublie que, au verset 4, la lumière elle aussi bénéficie de l'article défini (ainsi que l'adam du verset 26), ce qui devrait lui conférer une objectivité spatiale alors qu'elle n'en a nullement besoin puisqu'il ne s'agit pas d'une lumière dont la source serait astrale et identifiable spatialement. La lumière, comme principe de différenciation, n'a justement rien de spatial (le temps du verbe qui indique l'apparition de ce principe permanent est justement au *passé*)⁴⁸. Ensuite, Rosenzweig veut distinguer entre, d'une part, le ciel et la terre, « l'ensemble de la création qui serait à soi-même son unique Unique, l'unique chose qui n'établit pas son individualité seulement à travers les liens de la multiplicité » puisque, selon lui, les « choses créées ensuite apparaissent au pluriel »⁴⁹. Or, dès le premier verset, *shamayim*, les cieux, est au pluriel, et, surtout, la forme *elohîm* sous laquelle apparaît le nom de Dieu tout au long de Genèse I. La lecture grammaticale ne remarque pas la dualité initiale qui caractérise le résultat de l'acte créateur, pas plus qu'elle ne prend en compte le fait que le nom de Dieu n'apparaît qu'en troisième position⁵⁰. Et Rosenzweig insiste, dans la perspective grammaticale qui est la sienne, sur le fait que la création n'est pas une relation sujet-attribut: « Le sujet divin est le seul qui ne colore pas personnellement son prédicat⁵¹. » Mais que devient cette affirmation face aux versets 26 et 27? וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרַדּוּ בְרִגְתַּיִם וּבְעֹרֹף וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם.

Le caractère énigmatique de ces versets est obvie. L'hypothèse de lecture qui en déduit l'idée d'*imago dei* — Rosenzweig lui-même emploie le terme d'*Ebenbild Gottes*⁵² — fait litière d'une *contradictio in adjecto* si l'on maintient par ailleurs, ce que fait Rosenzweig, l'idée d'un *deus absconditus*.

48. Il n'est pas indifférent que l'article défini se rencontre au premier et au sixième jour de la création pour désigner et la première et la dernière chose créées. L'article défini indique aussi que ce qui est créé n'est rien de merveilleux, rien qui n'appartienne à notre monde tel que tous nous le percevons et le partageons. Cet article connote la finitude de ce qui est créé, renforce l'idée qu'il ne s'agit pas de vouloir franchir les limites de cette finitude au profit d'arrière-mondes ou de créatures fabuleuses.

49. *L'Étoile...*, *op. cit.*, p. 183.

50. Cf., à propos de cette question, les éclaircissements donnés par B. Jacob, *Das Buch Genesis* (1934), Stuttgart, Calwer, 2000, p. 24. Sur le sens du verbe *br'*, cf. *ibid.*, p. 22; cf. MAÏMONIDE, *Le Guide des perplexes*, Deuxième partie, § 30, *in fine*, et I. ABRAVANEL, *Commentaire du récit de la création*, Lagrasse, Verdier, p. 46 sq. B. Jacob conteste, p. 29, qu'on puisse traduire *mrhpt* du verset 2 par « couvrir », car cette traduction a le désavantage d'escamoter le mouvement présent dans le sens du verbe, et, en outre, d'accentuer une connotation générative de la création qui va à l'encontre même de la position défendue par Rosenzweig qui, étrangement, joue (*L'Étoile...*, *op. cit.*, p. 184) avec l'idée d'une féminité de l'activité divine, alors que le « sujet » serait justement censé n'être en rien coloré par ses attributs.

51. *L'Étoile...*, *op. cit.*, p. 182.

52. *L'Étoile...*, *op. cit.*, p. 221 (§ 173 « Glane grammaticale »).

Genèse rabba VIII, 3-11 alerte sur ce point : « Moïse déclare : ‘Pourquoi fournir un tel argument aux hérétiques?’ . ‘Écris, répondit le Saint-béni-soit-il, et qui voudra se tromper se trompera.’ » Autrement dit, *ha maskil yavin*, l’homme avisé comprendra.

Ce qui intéresse alors Rosenzweig, c’est à la fois la grammaire des pronoms, *je, tu, il, nous* – Dieu ne dit pas encore *Je*, car, au stade de la Création, il est censé ne pouvoir dire que *Nous*, il ne dira *Je* qu’au stade de la Révélation –, et le fait qu’apparaît un nom propre, Adam, qui désigne alors plus qu’un Soi, bien que, créé muet, ce Soi ne puisse déjà être une âme⁵³.

Il est facile d’objecter que l’adam désigné aux versets 26-27 n’est pas encore un véritable nom propre (il faut attendre pour cela Genèse II, 23, car un nom propre ne peut pas s’appliquer à un être générique ni exister sans langage ni la présence d’autrui), et qu’il ne peut être muet puisqu’il n’est pas sourd (Dieu s’adresse à lui au verset 28). En outre, le mutisme de l’adam initial supposerait qu’on n’établisse aucun lien entre Genèse I et Genèse II. Plus tard, Rosenzweig évoquera ce point : « Si la critique [biblique] avait raison et si Genèse I et II avaient vraiment été rédigés par des auteurs différents (ce que je ne voudrais pas arbitrer après qu’un homme comme Benno Jacob m’a dit qu’il ne le croyait pas), même dans ce cas, ce qu’il est nécessaire que nous sachions de la création ne serait pas à tirer uniquement d’un des deux chapitres, mais d’abord de leur juxtaposition et de leurs résonances mutuelles⁵⁴. »

L’essentiel des deux versets n’est pas non plus dans la seule question du « Nous » divin. D’ailleurs, la plupart des commentateurs s’accordent pour refuser l’interprétation ancienne qui voulait y voir soit un pluriel de majesté⁵⁵, soit l’indication d’une délibération de Dieu avec ses « conseillers » : Abravanel réfute très simplement cette orientation, puisque c’est « Dieu qui donne la sagesse aux sages, [...] Il n’a pas besoin de l’avis d’autrui »⁵⁶. Le même Abravanel suggère que le *pluralis deliberationis* (cf. Genèse XI, 7) est à comprendre comme « Moi et la terre, faisons l’homme »⁵⁷, ce qui permettrait de comprendre le doublet « selon notre image et notre ressemblance », l’homme étant à l’image de la terre, puisqu’il a un corps, et à la ressemblance de Dieu, puisqu’il est doté d’un intellect. Maïmonide ouvre son *Guide* par une discussion systématique de tous les termes qui, dans la Tora, semblent anthropomorphiques, et le tout premier terme discuté est צַלְמִים⁵⁸.

53. *L’Étoile...*, op. cit., p. 185 sq.

54. « L’Unité de la Bible », in *Zweistromland*, Kluwer-M. Nijhoff, 1984, p. 831 sq.

55. Rachi voit même dans ce pluriel l’expression d’une modestie du créateur.

56. ABRAVANEL, *Commentaire du récit de la création*, op. cit., p. 240.

57. *Ibid.*, p. 241.

58. Cf. l’exposé synthétique de la discussion sur ces versets que donne C. Westermann, *Genesis* (1966), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974. S. R. Hirsch, *Berechit* (1868),

Quelles sont les indications que nous donne le texte? D'abord, on l'a dit, la création de l'être humain, de l'adam, ne résulte pas d'une parole. Ensuite, cette création succède à une délibération, ce qui suggère que la pensée précède l'acte (comme en Genèse II, 18, et Genèse XI, 7). Si l'homme doit être conforme à l'action délibérative qui le crée, c'est qu'il sera lui-même pris dans cette détermination délibérative. La délibération divine débouche sur un *faire* avant de se réaliser en un *créer*. L'être humain est à la fois fait et créé. L'ordre du faire, dans Genèse I, concerne tout ce qui apparaît à partir d'un matériau; le faire renvoie à la modalité et à la nature. L'ordre du créer s'appuie sur l'absence de toute présupposition matérielle, il renvoie à la logique de la diérèse progressive, à la logique de l'origine. Mais le verset 26 semble ne pas suffire pour rapporter la création de l'homme, et le verset 27, dans sa forme poétique singulière, vient redoubler la création de l'être humain double – homme et femme –, et la redoubler en doublant l'occurrence du verbe בָּרָא; en outre la forme poétique du verset procède à une mise en miroir: « Dieu créa l'être humain selon sa représentation, selon sa représentation Dieu le créa, mâle et femelle. » En choisissant délibérément la forme subjective du génitif, la traduction ainsi reformulée fait mieux apparaître l'enjeu de cette mise en miroir. C'est à partir d'une ressource linguistique propre à une langue que le texte cherche à faire entendre quelque chose d'essentiel sur l'essence humaine: qu'elle est délibérative, mais plus précisément qu'elle est réflexive, et qu'elle est en proie à la représentation, laquelle en est le risque immanent, tandis que cette essence n'est pas l'*imago dei*. Ce qui est ainsi créé, c'est la réflexivité sans qu'on puisse préjuger de son usage, puisque l'adam est l'être qui, ultimement créé, est le plus mobile au point de dévier, ce pourquoi il n'est pas dit bon.

Voilà qui est « très bon », et Rosenzweig voudrait que le dernier mot de la Création soit la mort: « 'Très bon', enseignent nos anciens, très bon... c'est la mort ⁵⁹. » Là encore, il faut reprendre cette affirmation. Non seulement elle est contraire à la quasi totalité des commentateurs, mais, surtout, ce ne sont pas les anciens qui disent pareille chose, mais seulement un jeu de mots (*tôv me'od; tôv môt*), rapporté dans un midrach de Genèse rabba IX, 5 et imputé à une glose du seul rabbi Méir. Toute la structure de Genèse I, et sa forme contredisent l'interprétation de Rosenzweig: Genèse I s'achève sur le principe de vie du verset 30, sur les conditions offertes à la réalisation du « Croissez et multipliez! », puis sur le repos divin du septième jour et le temps du shabbat qui s'ouvre à nous.

trad. fr. N. Gangloff, Jérusalem, Kountrass, 1995, dit: « Nous allons faire un adam (un substitut) dans une enveloppe digne de nous et s'accordant à notre image. »

59. *L'Etoile...*, op. cit., p. 186.

Une lecture innovante de la Bible hébraïque ne peut faire l'économie d'un retour au littéralisme; or l'analyse grammaticale de Genèse I n'y parvient pas puisqu'elle reste d'emblée grevée par le conflit dominant avec ce que Rosenzweig appelle l'« idéalisme ». C'est par la suite seulement, grâce aux lumières savantes de Benno Jacob, notamment, et sans doute grâce à ce qu'il mettra en pratique à travers le *Lehrhaus* et la traduction de la Bible avec Buber qu'il pourra enfin accéder à une innovation effective.

Résumé: *Dans L'Etoile..., donc avant de devenir avec Buber le traducteur de la nouvelle Bible en allemand, Rosenzweig s'appuie sur une théorie du langage comparable à celle, contemporaine, de Benjamin, et centrée sur l'idée que le sens s'est, depuis l'origine, déposé dans des noms. Ce qui l'entraîne à interpréter Genèse I en s'appuyant sans en être conscient sur la version des LXX, et en passant à côté de la syntaxe et de la sémiotique propres du texte; or le sens n'est pas antérieur à son expression, et Genèse I ne peut donc conforter la conception rosenzweigienne du langage, pas plus, chez Benjamin, l'interprétation qu'il donne de Genèse II.*

Mots-clés: *Genèse. Théorie du langage. Traduction. Sens. Herméneutique.*

Abstract: *In The Star..., so before he becomes with Buber the translator of the new jewish-german Bible, Rosenzweig relies on the support of a language theory, comparable to Benjamin's one, which is contemporary with his, and is focused on the idea that, from the very beginning, the sense is laid in names. That leads Rosenzweig to interpret Genesis I in relying, without being conscious, on the support of LXX version, and to miss the syntax and semiotics peculiar to the text. Therefore the sense is not prior to its expression, so Genesis I cannot confirm Rosenzweig's language conception, no more than Genesis II Benjamin's interpretation does support his views of the source of the sense.*

Key words: *Genesis. Theory of language. Translation. Signification. Hermeneutic.*